المعرف الرقمي DOI
https://doi.org/10.59151/.v8i2.376

OPEN ACCESS
تاريخ الاستلام: 6-3-2024
تاريخ القبول: 9-5-2024

دورية نماء
فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

ثنائيةُ العقلِ والدّين في فِكْـر الحَجْــوي

محمّد شَابُــو[1]

Medchabou12@gmail.com

ملخّص:

يتناول البحثُ موضوع العلاقة بين الدّين والعقل وجدلية الارتباط والتكامل أو التخالف والتصادم بينهما، وذلك من خلال رأي وفكر أحد أبرز العلماء المؤثّرين في السّاحة العلمية والفكرية بالمغرب في تاريخه المعاصر، يتعلّق الأمرُ بالعلامة الفقيه المصلح محمّد بن الحسن الحجْوي الثعالبي الفاسي (ت.1376هـ-1956م)، الذي تميّز من بين أقرانه ومجايليه من العلماء بآرائه الإصلاحية وأفكاره النقدية. يهدفُ البحث إلى إبراز جهود هذا الفقيه المصلح في إثباته لمظاهر التوافق بين النّص الديني والنظر العقلي ودرئه لشُبهات التعارض وادّعاءات التناقض، والوقوف على ما استند عليه في ذلك من دلائل وبراهين، مع بيان طبيعة مناقشته لآراء بعض الاتجاهات الفكرية في الفكر الغربي بخصوص هذا الموضوع أو في إطار بعض الفرق الكلامية الإسلامية وعلى رأسها فرقة المعتزلة. وقد سلك البحثُ في مقاربته للموضوع منهجيةً تعتمدُ الوصف والتحليل، وكان من نتائج ما توصّل إليه أنّ الأصل في ثنائية العقل والدّين هو التوافق والتكامل وعدم التصادم والتخالف.

الكلمات المفتاحية:

النّص الديني، النظر العقلي، التكامل، التخالف، الشبهات.

(1) دكتوراه في أصول الدين: تخصص العلوم العقدية والفكرية، جامعة القرويين، كلية أصول الدين - تطوان.

للاقتباس: شابو، محمد، الخطابة والسياسة: ثنائيةُ العقلِ والدّين في فِكْـر الحَجْـوي، مجلة نماء، مركز نماء، مصر، مج8، ع2، 2024، 70 - 99.

OPEN ACCESS

Received : 2024-3-6

Accepted : 2024-5-9

دورية نماء

فصلية محكمة متخصصة في الدراسات الإسلامية والإنسانية

Exploring the Dualism of Reason and Religion in the Thought of Muhammad bin Al- Hasan Al- alhajoui

Mohamed chabou[(2)]

Medchabou12@gmail.com

Abstract:

The research delves into the intricate relationship between religion and reason, examining the dialectic of connection and complementarity versus contradiction and collision. Focusing on the influential scholar, jurist, and reformer Muhammad ibn al-Hasan al-Hajoui al-Thaʿālibī al-Fāsī (died 1376 – 1956 H) in Moroccan intellectual history, it aims to showcase his efforts in reconciling religious texts with modern reasotionalty and dispelling suspicions of inconsistency. This research sheds light on Al-Hajoui's approach, emphasizing harmony between reason and religion. It also explores his engagement with various intellectual trends, including Western thought and Islamic theological groups like the Mu'tazila. The result of the research was that reason and religion are characterized by compatibility, complementarity, non-collision and disagreement.

Keywords:

text religion, mental consideration, Integration, Contrast, Suspicion.

(2) **Doctorate in Fundamentals of Religion**: Specialization in Doctrinal and Intellectual Sciences, Al-Qarawiyyin University, Faculty of Fundamentals of Religion- Tetouan.

ite this article as: chabou, Mohamed, Exploring the Dualism of Reason and Religion in the Thought of Muhammad bin Al- Hasan Al- alhajoui, Journal of Namaa, Nama Center, Egypt, V 8, issue 2, 2024, 70 - 99.

مقدّمة:

تعتبرُ قضية العلاقة بين العقل والدين أو السّمع والعقل أو الحكمة والشّريعة من أكثر القضايا إشكالاً في تاريخ الفكر الإسلامي القديم والمعاصر، ومنشأُ هذا الإشكال يرجعُ بالدّرجة الأولى إلى مسألة الأوّلوية والأولية في مراتب الاحتجاج ومناهِج الاستدلال في علم الكلام منه على وجه الخصُوص، فأيّهما أولى بالتقديم هل النّص الدّيني أم العقل الإنساني؟ وأصلُ هذا الإشكال في تاريخ هذا الفكر يعود إلى النشْأةِ الأولى للفرق الإسلامية كالقدرية والجهميّة ومن ثَمّ المعتزلة الذين رامُوا إضفاء النزعة العقلية على أصُول مذهبهم، وشاعَ أنّهم قد قرّروا فيما قرروه أنّ العقل قبل ورود السّمع، وأنّ التّحسين والتقبيح عقليان[3]، في إغفالٍ كاملٍ أو شبه كاملٍ للنّص الدّيني إمّا إبعاداً وإهمالًا، أو تفسيراً وتأويلًا.

إلا أنّ هذه الإشكاليةَ الكلامية لم تقف مع تلك الفرق الإسلامية أو تندثر باندثارها، بل ظلّت حاضرةً وبقوّة على مدار تاريخ هذا الفكر وإلى العصر الحاضر، بل زاد حدّةَ النقاش فيها تطوّرُ العلوم المختلفة خصوصاً بعد عصر النّهضة الأوروبية، حيث وصل العقلُ البشري إلى مستوىً غير مسبوق من التطور والابتكار والاختراع والذّكاء ممّا أدّى إلى إعادة وتجديد الكلام حول مدى علاقة الدّين بالعقل، وطرح أسئلة قديمة جديدة من قبيل: هل الدّين فوق العقل؟ أم العقل فوق الدين؟ وما مدى حاجة كلٍّ منهما للآخر؟[4] وهل يمكنُ الاكتفاء بأحدهما عن الثاني؟

وقد تفاعل مع هذه الإشكالية الفكرية والكلامية في التاريخ المعاصر علماء وباحثون، فأنتجوا مؤلفات وأبحاثًا تناولت موضوع العقل والدين من زوايا بحثية مختلفة، ووجهات نظر متعدّدة، وفي طليعة هذه المؤلفات -تمثيلاً لا حصراً-نذكر:

1. «**موقفُ العَقل والعلم والعَالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين**» لشيخ الإسلام في الدولة العثمانية مصطفى صبري، والذي عقدَ فصولاً متنوّعةً في طيّات كتابه ذي الأجزاء الأربعة وضّح من خلالها تهافُتَ دعوى مناقضة العقل للدّين، وأثبتَ بدلائل وحُججٍ عقلية ونصيّة أنّ الإسلام لا يناقضُ حُجَج العقل وبراهينه، وقد صدرَ الكتاب عن دار إحياء التراث العربي في طبعته الثانية سنة 1401هـ-1981م.

(3) يراجع: الشهرستاني، محمّد بن عبد الكريم. **الملل والنحل**، والأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين واختلاف المصليين**، تحقيق وشرح: نواف الجراح، بيروت، دار صادر، (2008م) والبغدادي، عبد القاهر بن طاهر. **الفرق بين الفرق، وبيان الفرقة الناجية**، بيروت، دار الآفاق الجديدة، (1977م).

(4) يراجع: صبري، مصطفى. **موقف العقل والعلم والعالم من ربّ العالمين وعباده المرسلين**، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، (د.ت).

2. «**أزمةُ العقلِ المسْلم**» للأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان والذي خصّ موضوع العقل والدّين ومدى ارتباطهما بفصلٍ معمّق خلُصَ فيه إلى أنّ العقل والوحي كجناحَيْ طائرٍ يتكاملان ولا ينفصلان، وأنّ بهما تتكاملُ مصادر الفكر المنهجيّة في الإسلام، وقد صدر الكتاب عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندن، فيرجينيا، بالولايات المتحدة الأمريكية في سنة 1991م.

3. «**خلافةُ الإنسان بين الوحي والعقل: بحثٌ في جَدليّة النّص والو اقع**» للأستاذ الدكتور عبد المجيد النّجار، كتابٌ خلص فيه مؤلفُه أنّ الدّين الإسلامي بقدر ما جاء يؤسّسُ لحياةٍ قائمة على دعائم الوحي، فإنه جاء يُعلي من شأن العقل، ويرفع مقامه، ويجعل منه ظهيراً للوحي في قيادة الحياة، وقد صدر الكتاب -أيضاً- عن المعهد العالمي للفكر الإسلامي في هيرندن، فيرجينيا، بالولايات المتحدة الأمريكية في سنة 2000م.

4. «**العقلُ والدّين في تصوّرات المستنيرين الدّينيين المعاصرين**»، للأستاذ محمّد جعفري. ناقش المؤلف في كتابه هذا أبرز الأطروحات التي تدّعي مناوأة العقل للدّين في الفكر المسيحي بما في ذلك الاتجاهات العقلانية المتطرفة، وقد صدر الكتاب عن مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي ببيروت سنة 2000م.

5. «**العقلُ والدّين من الخطاب الإصْلاحي إلى الخطاب العلماني**» لمؤلفه أحمد محمّد سَالم، وقد عالج المؤلف في صفحاته إشكَالية العلاقة بين الدّين والعقل من منظور دُعاة الإصلاح الجدد وموقف بعض التيارات الليبرالية والعلمانية المعاصرة من ذلك، وقد صدر الكتاب عن منشورات رؤية للنشر والتوزيع بالقاهرة سنة 2011م.

وفي ذاتِ السّياق برزت في السّاحة الكلامية المغربية المعاصرة تفاعلاتٍ مع هذا الموضوع وأدلى فيه بعض العلماء والمختصّين بدلوهم تأليفاً ونقاشاً وبحثاً، وكان أبرزُ من تولّى مقاربته بنوعٍ من التفصيل وتجديد الكلام عنه العلامة والفقيه المصلح محمّد بن الحسن الحجْوي الثعالبي الفاسي (ت. 1376هـ-1956م).

ومن ثمّ يأتي هذا البحث -وباعتماد مقاربةٍ منهجيةٍ تقوم على الوصف والتحليل- بهدف الكشف عن مدى تفاعل الفكر الكلامي المغربي المعاصر مع قضايا كلامية متجدّدة كقضية موضوعنا (العقل والدين)، وذلك من منظور ورؤية هذا الفقيه المصلح، محاوِلاً الإجابةَ عن بعض الإشكالات التي يمكنُ تلخيصها في الأسئلة التالية: أيّ مفهومٍ لمصطلحي العقل والدين؟ وما القيمة المعرفية للعقل؟ وأين يتجلّى الأثرُ الروحي للدّين عند الفقيه محمّد بن الحسن الحجوي؟ وإلى أين يعودُ تاريخ الصراع المتوهم بين هاتين الثنائيتين في الفكر الغربي والإسلامي؟ وما بعض مظاهر ومجالات التعاضد بينهما؟ وإلى أيّ حدٍّ

استطاعَ الفقيهُ الحجْوي أن يبرهن على تكاملهما داخل النّسق الفكري الكلامي منه على وجه الخصوص؟

أمّا أهمية هذا البحث فتتجلّى في كونه يناقش قضيةً من أهمّ القضايا التي عرفها الفكر الإسلامي بل والغربي، والتي لم تفقد راهنيتها حديثاً حيث لا زالت أصداء المحاورة في موضوعاتها وطرح إشكالات حولها تجوبُ مدرّجات الدّرس وفضاءات المعرفة المختلفة وقنوات التواصل المتعدّدة. وقد تضمّن في معالجته للموضوع خطةً اشتملت على مقدّمة وتمهيد وثلاثة مباحث، المقدّمة اشتملت على التقديم للموضوع، والتمهيد احتوى على مدخل مفاهيمي لمصطلحي العقل والدين، فيما عمل المبحث الأول على بيان القيمة المعرفية للعقل والروحية للدّين من خلال رأي الفقيه الحجوي. أمّا المبحث الثاني فخُصّص لعرض الإطار التاريخي لإشكالية التعارض بين العقل والدين، سواء في الفكر الإسلامي أو الفكر الغربي، في حين عمل المبحث الثالث والأخير على إبراز مظاهر التوافق بين العقل والدين كما يجليها الفقيه محمّد بن الحسن الحجْوي، مع خاتمة اشتملت على نتائج وتوصيات.

تمهيد: مدخل مفاهيمي لمصطلحي العقل والدين

في مفهوم العقل

1. في معنى العقل لغةً: يَرجعُ مفهوم العقل في المعاجم اللغوية الأصيلة إلى معانٍ تفيدُ في أغلبها معنى الإمساك والحبس والحِجر والنُّهية والشّد، قال ابن منظور: العقل: الحجر والنّهى ضدّ الحمق، والجمع عقول، والعاقل: الذي

يحبس نفسه ويردّها عن هواها، وسُمّي العقلُ عقلاً لأنّه يعقل صاحبه عن التّورط في المهالك، أي: يحبسه. وعَقَلَ الدّواءُ بطنَه يعقِلُه ويعقُلُه عقلاً أمسكه، واعتُقِل لسانُه: امْتَسَك، ومرض فلانٌ فاعتُقِل لسانُه إذا لم يقْدِر على الكلام، وعقَلَهُ عن حاجته يعْقِلُه وعقَّلَهُ وتعقَّلَهُ واعتقَلَهُ: حَبَسَهُ، وعَقَلَ البعيرَ يعْقِلُه عَقْلاً وعَقَّلَهُ واعْتَقَلَهُ: ثنى وظيفَه مع ذراعه وشدَّهما جميعاً في وسط الذّراع[5].

وقال المرتضى الزّبيدي: وقد عَقَلَ الرّجلُ يعقِلُ عَقْلاً ومعقولاً، وعقَلَ الشيءَ يعْقِلُه عقلاً: فهمه فهو عَقُولٌ، وعقَلَ القتيلَ يعقِلُه عقلاً: ودَاهُ، أي: أعطاه العقل وهو الدّية، والعقل: الحصن، وأيضاً: الملجأ، والجمع: عقول[6].

(5) ابن منظور، محمّد بن مكرم الأنصاري. **لسان العرب**، اعتنى بتصحيحه: عبد الوهاب أمين والعبيدي محمّد الصادق، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، (1999م)، (9/326).

(6) الزبيدي، المرتضى. **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: أحمد فرج عبد الستار، مطبعة حكومة الكويت، الكويت،

المتأملُ في معنى كلمة العقل من خلال هذين المعجمين اللغويين يجدُ معناها لا يخرج عمّا تقدّمت الإشارة إليه من معنى المَسْك والحبس والربط والحِجر والحصن ونحوه، أو ما يسمّى عموماً **بالقوّة الماسكة**، وهي المعاني التي لخصها حمّو النقاري بقوله: «العقلُ معرفياً مفهومٌ يدلّ على: **الإمساك أو الشّد أو التقييد**: ويكون المعقول من هذه الجهة الدّلالية: الممسوك والمشدود والمقيّد، يقال للعقل: المُسْكَةُ، ويقال لما يُشدّ ويُقيّد: العِقَالُ، ومن ذلك **الحِجْرُوالنهي:** يقال للعقل: الحجر، ويقال: الرجل المنهاة للرجل العاقل، كما أنّ النُّهَى والنُّهيَة، يقالان على العقل، ومنه: **التّثبت في الأمور**: يقال فيه عقلٌ»[7].

2. **في معنى العقل اصطلاحاً:** أمّا العقل في الاصطلاح فهو من الأسماء والألفاظ التي اكتنفتها معانٍ ومفاهيم مختلفة، «إذ لم يلبث المفهوم أن داخلته نزعة التفكير الفلسفي أو التفكير الكلامي أو التفكير الباطني، فأعطى كلّ واحد منها للعقل بُعداً في التحليل والتعريف»[8].

يقول أبو حامد الغزالي مُبيّناً حقيقته ومفهومه، ولافتاً الانتباه إلى أنّ هذا اللفظ من قبيل الأسماء المشتركة كلفظ العين مثلاً الذي يكتنفه معان عدّة، ومن ثمّ فلا يُتطلب حدٌّ جامع لهذا المشترك: «وأمّا العقل فهو اسمٌ مشتركٌ تطلقه الجماهيرُ والفلاسفة والمتكلمون على وجوهٍ مختلفة لمعانٍ مختلفة، والمشتركُ لا يكون له حدٌّ جامعٌ» [9]. ثمّ يفصّل في معناه عند الجمهور فيقول: «أمّا الجماهيرُ فيطلقونه على ثلاثة أوجه:

الأول: يُرادُ به صحّة الفطرة الأولى في الإنسان، فيقال لمن صحّت فطرته الأولى: إنّه عاقلٌ، فيكون حدّه: أنّه قوّةٌ بها يجوزُ التمييز بين الأمور القبيحة والحسنة.

الثاني: يُراد به ما يكتسبه الإنسان بالتجارب من الأحكام الكليّة، فيكون حدّه: أنّه معانٍ مجتمعةٌ في الذهن تكون مقدّمات يُستنبطُ بها المصالح والأغراض.

الثالث: معنىً آخر يرجعُ إلى وقار الإنسان وهيئته، ويكون حدّه: أنّه هيئةٌ محمودةٌ للإنسان في حركاته وسكناته وهيئاته وكلامه واختياره»[10].

(1965م)، (18/30).

(7) النقاري، حمّو. **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة**، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، (2016م)، (ص/ 373).

(8) الكتاني، محمّد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1992م)، (ص/ 463).

(9) الغزالي، محمّد بن محمّد. **معيار العلم**، جدّة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، (2016م)، (ص/ 345).

(10) المصدر نفسه، ص 345.

والذي يهمّنا في هذا المدخل من هذه المفاهيم الثلاثة المفهوم الأول الذي يعني بالعقل صحّة الفطرة في الإنسان، أو التصورات والتصديقات الحاصلة للنفس بالفطرة، أو ما اصطلح على تسميته بالعلم الضروري الذي لا يُستطاع دفعه كالعلم بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، مثل العلم باستحالة كون الشيء الواحد قديماً وحديثاً، والعلم باستحالة كون الشخص الواحد في مكانين في آنٍ واحد، وهو المعنى الذي جنح إليه متكلمو الأشاعرة، واختاره محمّد بن الحسن الحجوي مستبعداً باقي التعاريف التي جنح إليها الفلاسفة في حدّه وبيان مفهومه، وزاد على ذلك ما دلّ عليه العقلُ بواسطة استناده إلى الحسّ والتجربة التي لا تتناقض ولا تتغير مع طول النظر والتأمل، يقول: «ليس المراد بالعقل في السؤال جوهره اللطيف الذي به يدرك الإنسان، ويستنتج المجهول من المعلوم، بل المراد القضايا والأحكام التي دلت البراهين العقلية على إثباتها قطعيًّا لا يحتمل النقيض، إما مستقلاً وحده بشعوره الفطري ككون الواحد نصف الاثنين، واستحالة اجتماع النقضين، أو بواسطة استناده لحسّ أو تجربة أو عادة استناداً يسلمه العلم والاختبار أو المشاهدة، لا يمكن أن يتغير النظر في ذلك أو يتخلف الدليل مع طول الأزمان وتغير الأحوال...»[11].

في مفهوم الدين

1. **في معنى الدّين لغة:** تردُ مفردة الدّين في المعاجم اللغوية العربية بمعنى الانقياد والخضوع والالتزام والقهر والحكم والطاعة، يقول ابن منظور: الدّيان: من أسماء الله ﷻ، معناه القاضي، والدّيان: القهّار، وقيل: الحاكم القاضي، وهو فعّالٌ. والدّين: الحساب، ومنه قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[سورة الفاتحة: 3].

وقيل معناه: مالك يوم الجزاء، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلۡقَيِّمُ﴾ [سورة الروم: 30]، أي: ذلك الحساب الصّحيح. والدينُ: الطاعة، وقد دِنْتُهُ ودِنتُ له، أي: أطعته، والجمع الأديان، يقال: دانَ بكذا ديانةً، وتدينُ به فهو دِينٌ ومُتديّنٌ. والدّين: العادة والنّشأة، تقول العرب: ما زال ذلك دِيني ودَيدني، أي: عادتي[12].

(11) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضدُ المتين بين العقل والدين**، تحقيق: محمّد عزّوز حكيم، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، (2005م)، (ص/ 33).

(12) ابن منظور، **لسان العرب**، (4/459).

ولا يخرج الفيروز آبادي في بيانه لمعنى الدين عن المعاني المتقدّمة فيعتبرُ أنّ الدِّين بالكسر: الجزاء، وقد دِنتهُ بالكسر دَيْناً ويكسر، والإسلام وقد دنتُ به بالكسر، والعادةُ والعبادةُ والمواظب من الأمطار

الليّن منها والطاعة كالدّينة بالهاء فيهما والذّل والحساب والقهر والغلبة والاستعلاء والسّلطان والملك والحكم والسيرة والتدبير والتوحيد، واسمٌ لجميع ما يُتعبد الله عزّ وجلّ به والملّة. ودِنتُه أدينه: خدمته وأحسنتُ إليه وملكته، والدّيان: القهار والقاضي والحاكم والسائس والحاسب والمجازي الذي لا يُضيّع عملاً بل يجزي بالخير والشّر. ودانَ يدينُ: عزّ وذلّ وأطاع وعصى واعتاد خيراً أو شرّاً[13].

نخلصُ من خلال هذه النقولات اللغوية إلى أنّ كلمة الدين لا يخرج معناها عن القهر والطاعة والجزاء، كما أنّها «تمثّلُ في مجموعها وحدةً موضوعيةً متداخلةً كلّها تؤكّد على معنى الخضوع والتسليم»[14]، وهي في نهاية المطاف تعود إلى ثلاثة معانٍ تكادُ تكون متلازمة -كما يقرّر محمّد دراز-:

الأول: دانه يدينه: فكلمةُ الدّين هنا مأخوذةٌ من فعلٍ متعدٍّ بنفسه، ويُعنى به: الملك، والحكم، والتدبير، والقهر، والمحاسبة، والجزاء، والتصرف، ومنه قوله تعالى: ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾ [سورة الفاتحة: 3].

الثاني: دان له: وهي مأخوذةٌ هنا من فعلٍ متعدٍّ باللّام، وتعني: الخضوع والطاعة، والعبادة والورع.

الثالث: دان به: والكلمةُ هنا متعدّيةٌ بحرف الباء، فدان بالشّيء تعني اتّخذه ديناً ومذهباً، أي: اعتقده أو اعتاده أو تخلّق به، فالدّينُ على هذا هو المذهبُ والطريقةُ التي يسير عليها المرءُ نظرياً أو عملياً[15].

2. **في معنى الدّين اصطلاحاً:** لا ينفصل معنى كلمة الدين في الاصطلاح كثيراً عن المعنى اللغوي؛ إذ العلاقة بين المفهوم الاصطلاحي والمفهوم اللغوي «علاقة وطيدة»[16]، ومن ثمّ نقتصر في مدخلنا هذا على بعض التعريفات الشهيرة، نذكر منها:

أ- تعريف علي الجُرجاني (ت.392هـ): يعرّفه بقوله: «الدّينُ وضعٌ إلهيٌّ يدعو أصحاب العقول إلى قبول ما هو عند الرسول ﷺ»[17].

ب- تعريف محمّد عبد الرؤوف المناوي (ت. 1031هـ): عرّفه بقوله: «الدّينُ وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي

---

(13) الفيروز آبادي، محمّد بن يعقوب. **القاموس المحيط**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، (1991م)، (4/320).

(14) مراد، سعيد. **المدخل في تاريخ الأديان**، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، الهرم، (ص/ 11).

(15) دراز، محمّد عبد الله. **الدّين: بحوثٌ ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، دار العلم، الكويت، (ص /30).

(16) مراد، سعيد. **المدخل في تاريخ الأديان**، (ص/ 14). مرجع سابق.

(17) الجرجاني، علي. **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، (1998 م)، (ص/ 105).

العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات»[18].

ج- تعريف أبو البقاء الكفوي (ت.1094هـ): يقول في تعريفه: «الدين وضعٌ إلهيٌّ سابقٌ لذوي العقول باختيارهم المحمود إلى الخير بالذات قلبياً كان أو قالبياً»[19].

د- تعريف محمّد بن علي التهانوي (ت بعد 1158هـ): يعرفه بقوله: «الدّينُ وضعٌ إلهيٌّ سائقٌ لذوي العقول السّليمة باختيارهم إلى الصلاح في الحال والفلاح في المآل»[20].

هذه أشهر التعريفات لمصطلح الدين في المجال التداولي الاصطلاحي، وهي تتّفقُ في مجملها على أنّ الدّين في الأصل وضعٌ إلهيٌّ منزّلٌ يدعو أصحاب العقول السليمة والفطر السوية من الناس لقبول ما يأتي به الأنبياء وحياً من عند الله ممّا من شأنه أن يصلح أحوالهم في معاشهم ودنياهم ويسعدهم في معادهم وأخراهم. وأهمّ ما يميز هذه التعاريف أنّها تخالف التعريف الطبيعي للدّين الذي «أطلق في القرن الثامن عشر على الاعتقاد بوجود الله وخيرته، وبروحانية النفس وخلودها، وبإلزامية فعل الخير من جهة ما هو ناشئٌ عن وحي الضمير ونور العقل، فالأول قائمٌ على وحي إلهي يقبله الإنسان من الأنبياء والرسل، والثاني قائمٌ على وحي الضمير والعقل»[21].

أمّا المرادُ بالدّين عند محمّد بن الحسن الحجوي فهو أصوله وأحكامه بما اشتملت عليه هذه الأصول، من أصول العقيدة وأركان العبادة، وقوانين التعامل، وقواعد الأخلاق المأخوذة من مصدرين أساسين، وهما:

أ- القرآن الكريم: الذي هو قطعي الثبوت «لكونه متواتراً في جميع الطبقات من لدن عصر النبي ﷺ إلى عصرنا الحاضر، إذ في كلّ طبقة ينقله عددٌ يستحيلُ تواطؤهم على الكذب عادةً، قراءةً وكتابةً عمّن قبلهم كذلك»[22].

ب- السّنة النبوية: بشرط التواتر في كلّ الطبقات، فتكون حينها هي والقرآن قطعية من حيث السّند، «ولا يشكّ مسلمٌ في أنّها من عند الله ورسوله لوجود المعجزة الدّالة على صدق الرسول»[23].

---

(18) المناوي، محمّد عبد الرؤوف. **التوقيف على مهمّات التعريف**، تحقيق: حمدان، عبد الحميد صالح، بيروت، عالم الكتب، (1990م)، (ص/ 169).

(19) الكفوي، أيوب بن موسى. **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسّسة الرسالة، (1993م)، (ص/ 443).

(20) التهانوي، محمّد بن علي. **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: العجم رفيق، بيروت، مكتبة لبنان (1996م)، (1/314).

(21) صليبا، جورج. **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، (1982م)، (1/570).

(22) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 29).

(23) المرجع نفسه، (ص/ 30).

المبحث الأول: العقل والدين في فكر محمّد بن الحسن الحجوي: القيمة المعرفية والروحية

المطلب الأول: القيمة المعرفية للعقل في فكر الفقيه الحجوي

من نافلة القول في مطلع هذا المبحث أنّ العقل احتلّ مكانةً كبيرةً داخل منظومة الفكر الإسلامي، إذ أناط به الإسلامُ أدواراً كبرى، فجعله مناط التكليف وركناً في كلياته الخمس، ومركز الصّدارة في الفكر والنظر، وجعل المحافظة عليه من مقاصده الكبرى، يقول علّال الفاسي: «وقد رفع الإسلامُ العقل، وحثّ على النظر والتبصّر والاحتكام إلى الفكر الصحيح، والعقل الرجيح في عشرات الآيات، وجعله رسول الإسلام معجزته الكبرى، ومناط دعوته، وهذا يجعلنا نؤمنُ بالعقل من غير تحفّظ، ونعتدُّ به في تفكيرنا الدّيني»[24].

هذه المكانةُ الكبرى التي تبوّأها العقلُ في الإسلام سببها عدّة عوامل، أبرزُها -كما يقول محمّد الكتّاني-: «الفهمُ عن القرآن الكريم، والتأثّرُ به في إعطاء العقل ما يستوجب الخطاب الإلهي له من اعتبارٍ وقدرةٍ على تلقي الخطاب، وتأسيس العقيدة، وتفريع الفروع على الأصول في الشريعة»[25]. ولهذا الاعتبار يمكن القول بأنّ القرآن الكريم كان الداعي الأول للمسلمين بأن يعتدّوا بنتائج العقل ومسلّماته، والحث على النظر في الكون بالاعتبار والاستدلال بآياته، مع «الثناء على من يستعمله، واللوم والتقريع لمن يُهمله»[26]. يقول تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ﴾ [سورة البقرة: 242]، ويقول سبحانه: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلصُّمُّ ٱلۡبُكۡمُ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡقِلُونَ﴾ [سورة الأنفال: 22]، ويقول عزّ من قائل: ﴿وَلَقَد تَّرَكۡنَا مِنۡهَآ ءَايَةَۢ بَيِّنَةٗ لِّقَوۡمٖ يَعۡقِلُونَ﴾ [سورة العنكبوت:35].

وليس أدلّ على القيمة المعرفية للعقل داخل المجال التداولي الإسلامي من اعتداد علماء الكلام به وبقواعده وبراهينه، فقد قرّر أكثرهم متقدمون ومتأخرون «وخاصّة الأشاعرة والماتريدية والمعتزلة أنّ الدليل العقلي مقبولٌ في مسائل العقيدة إلى جانب الدليل السمعي، وأنّ المعارف الكلامية تُستمدّ من العقل والنقل جميعاً، وربّما بالغ البعض منهم في الاعتماد على الدليل العقلي والتهوين من قيمة الدليل

(24)الفاسي، علال. **النقد الذاتي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، (2008م)، (ص/ 96).

(25) الكتّاني، محمّد. **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي** (1/461).

(26) النجّار، عبد المجيد. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحثٌ في جدليّة النّص والعقل والواقع**، هيرندن -فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (2000م)، (ص/73).

النقلي أو تحديد مجاله في المباحث الكلامية كما هو الشأن لدى أكثر المعتزلة»[27].

شكّل الدليل العقليّ على وجود الله سبحانه إحدى أهمّ الحجج التي أسّس عليها محمّد بن الحسن الحجوي لمكانة العقل وقيمته الدلالية والمعرفية في الإسلام مقرّراً في ذلك مذهب الأشاعرة في وجوب النظر العقلي على المكلف والتفكر والاعتبار في المخلوقات، وقد قسّم العقائد في الإلهيات من حيث الاستدلال عليها على ثلاثة أقسام:

أ/ عقيدة لا يستدلّ الإسلام عليها إلا بالعقل البرهاني القطعي، وهي وجود الله، وعلماء السّنة معترفون أنّه لا يفيد في إثباتها إلا العقل دون النقل، إذ هي أساسُ العقائد، فهي عقيدةٌ مستندةٌ إلى البرهان العقلي المحض.

ب/ عقيدةٌ يستدلّ عليها بالبرهان العقلي والنقلي كغناه تعالى، ومخالفته لخلقه.

ج/ عقيدةٌ يستدلّ عليها بالبرهان النقلي كالسمع والبصر والكلام، ولكن البرهان العقلي لا يدفعها ولا يناقضها بل يسلّم بها، فهذا -كما يقول-: «صار العقلُ الركن الأعظم لأساس المعتقدات، فما أوجبه وجب اعتقاده، وما أحاله صار مُحالاً، وما جوزّه كان جائزاً»[28].

ومن الحجج القرآنية التي أقامها في بيان قيمة العقل الدلالية والمعرفية ما يلي:

1. **إرشاد القرآن الكريم إلى الاستدلال به**، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [سورة الرعد: 4]، ومعلومٌ في الأصول أنّ تعليق الحكم بالوصف يشعر بالعليّة.
2. **استدلال القرآن الكريم به على وجود الله سبحانه**، قال تعالى: ﴿وَمَن يَدْعُ مَعَ ٱللَّهِ إِلَٰهًا ءَاخَرَ لَا بُرْهَٰنَ لَهُۥ بِهِۦ فَإِنَّمَا حِسَابُهُۥ عِندَ رَبِّهِۦٓ﴾ [سورة المؤمنون: 117]، دلت الآية على أنّ ثبوت الألوهية لا بدّ له من برهان، لا جائز أن يكون نقلياً لعدم قيام حجّة به على خصمٍ لا يقرّ بالنقل، فتبيّن أنّه عقليٌّ.
3. **استدلال القرآن الكريم بالأدلة العقلية على البعث والنشور**، كقوله تعالى: ﴿وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٦١﴾ وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ ٱلنَّشْأَةَ ٱلْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ ﴿٦٢﴾﴾ [سورة الواقعة: 60-61]، وهذا استدلالٌ بقياس البعث على النشأة الأولى من العدم من باب القياس الأخروي وهو من الأدلة العقلية.
4. **الاستدلال به على وقوع المجازاة في الآخرة**، قال تعالى: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا

---

(27) الشافعي، حسن محمود. **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، (2001م)، (ص/127).

(28) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 45).

وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ ﴿١١٥﴾ [سورة المؤمنون:115]، وهذا استدلالٌ عقليٌّ بمعنى أنه لو لم تكن مجازاة في الآخرة مع وجود التواثب والتظالم في الدنيا، والله حرّم الظلم على نفسه وعلى عبيده، لكان سبحانه عابثاً في خلقهم والله منزّهٌ عن العبث[29].

المطلب الثاني: القيمة الروحية للدين

يُعتبر النزوع نحو الدين والتدين فطرة جُبل عليها الإنسان منذ نشأته، وأنّ البحث عن المعنى والغاية من الوجود مثّل الوظيفة الأولى بالنسبة له، ومن ثمّ اعتبرت قضيته «مسألة المسائل في العالم»[30]. وقد صرّح القرآن الكريم بالفطرية الدينية في الإنسان في غير ما آية، من ذلك قول الله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٣٠﴾ [سورة الروم: 30]؛ ونتيجةً لهذه الفطرة الدّينية التي جبل الله تعالى عليها الناس جميعاً لم يقم دليلٌ واحدٌ على أنّ فكرة التدين في جوهرها تأخرت عن نشأة الإنسان -كما يقول محمّد درّاز، ناقلاً بهذا الخصوص عن معجم لاروس للقرن العشرين قوله-: «إنّ الغريزة الدينية مشتركةٌ بين كلّ الأجناس البشرية حتى أشدّها همجية وأقربها إلى الحياة الحيوانية، وإنّما الاهتمام بالمعنى الإلهي وبما فوق الطبيعة هو إحدى النزعات العالمية الخالدة للإنسانية»[31].

وقد أقام كثيرٌ من علماء الأديان والاجتماع والفلسفة الدلائل المختلفة على أنّ التديّن أمرٌ فطري في الإنسان، وأن البشرية في حاجة إلى الدين حاجتها للغذاء والهواء، ولعلّ المفكر الفرنسي غوستاف لوبون كان من أبرز الباحثين الذين كانوا يؤمنون بضرورة الدين والاعتقاد في حياة الإنسان، واعتبر الحاجة إليه بمثابة الحاجة إلى الطعام والغذاء، يقول: «ومهما يكن عرق الناس ووقت ظهورهم ودرجة جهلهم وعلمهم فإنّهم سواء في عطشهم إلى المعتقد، فكأنّ المعتقد غذاء نفسي ضروري لحياة الروح كضرورة الغذاء المادّي لحفظ الجسم»[32].

ومن أبرز الأدلة الدالة على فطرية الدين في الإنسان ما يلي:

1. إنّ نزعة التدين عند الإنسان ظهرت من غريزة التطلع إلى الغيب ومحاولة معرفة الحقيقة الرابضة وراءه، وعدم الوقوف عند حدود الواقع الحسيّ، والعودة إلى التأمّل في المسائل

(29) المرجع السابق (ص/ 48).
(30) الفاسي، علّال. **النقد الذاتي**، (ص/ 95).
(31) دراز، محمّد. **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، (ص/ 82).
(32) لوبون، غوستاف. **الآراء والمعتقدات**، نقله إلى العربية: محمّد عادل زعيتر، كلمات عربية للترجمة والنشر، القاهرة، (2012 م)، (ص/ 171).

الأزلية، لم خلق الإنسان؟ ومن خلقه؟ ولم خلق الكون؟ ومتى؟ ومن خلقه؟ وما مبدأ الإنسان؟ وما غايته؟ وإلى أين المسير؟[33].

2. البحث عن الهدف في الحياة والتفكير في المصير، وفي حياة الإنسان ما بعد الموت الذي يردع الأحياء، ويهزّهم إلى الأعماق، وينبّه فيهم القوى المعطّلة، والأجهزة المتجمدة، والإحساس المخدّر، ويزيل من أمامهم الحجب، فيصحو الإنسان لنفسه، ويفكّر في حياته، ويبحث عن الهدف من الحياة[34].

3. عجز الإنسان وحاجته إلى قوّة جبّارة يلجأ إليها وتنقذه من المهالك، وتعينه وقت الشّدة، ويستغيث بها وقت الضيق، وهذا العجز موجودٌ في كلّ نفس، ويلمسه الإنسان من نفسه ويسمعه من غيره، وقد فصّل القرآن الكريم كثيراً في حقيقة هذا العجز الإنساني، فقال سبحانه: ﴿هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ حَتَّىٰٓ إِذَا كُنتُمْ فِى ٱلْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُواْ بِهَا جَآءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَآءَهُمُ ٱلْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوٓاْ أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُاْ ٱللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَٰذِهِۦ لَنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿٢٢﴾﴾ [سورة يونس: 22].

4. شعور الإنسان بطمأنينةٍ روحيةٍ وسعادة قلبية إزاء اعتقاده بإله خالق وقادر مدبّر لهذا الكون، ولا شكّ أنّ هذه الطمأنينة والسّكينة التي يجدها الإنسان إزاء هذا الإيمان والاعتقاد «تُهدِ له الصّحة النفسية والقوّة الروحية، فتشعُّ في كيانه البهجة، ويغمرُ روحه التفاؤل، وتتّسعُ في عينيه دائرة الوجود، وينظر إلى الحياة بنظرٍ مُشرق»[35].

وفي إبرازه لقيمة الأديان وأثرها الروحي والاجتماعي في حياة الإنسان يعتبر محمّد بن الحسن الحجوي أنّ الدين هو الذي أرشد الإنسان «إلى مكارم الأخلاق، وهذّب طباعه، ونقله من الوحشية والبهيمية إلى الإنسانية والرحمة والرفق، والرقي في الحياة»[36]، وأنّ الأديان في عمومها هي التي «جاءت لخير البشر المحض، وهذّبت النفوس الجامحة، وعلّمت الناس طرق الحياة، وطريق الاجتماع وآدابه، ولها الفضل كلّه في تحسين حال المجتمع»[37]، كما يفترض في ذات السياق أنه لولا الأديان لكان الناس

---

(33) البوطي، محمّد سعيد رمضان. **المدخل إلى فهم الجذور**، دمشق، دار الفكر المعاصر(2017)، (ص/ 7).

(34) الزحيلي، محمّد. **وظيفة الدّين في الحياة وحاجة النّاس إليه**، طرابلس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، (1980م)، (ص/ 34).

(35) القرضاوي، يوسف. **الدّين في عصر العلم**، عمان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، (1996م)، (ص/ 74).

(36) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 38).

(37) المرجع نفسه، (ص/ 38).

وحوشاً ضواري، وذلك «لما جُبلوا عليه من تنازع البقاء، والمنافسة والتغالي في حبّ الذات، والاستئثار باللذات، وحبّ كلّ واحدٍ أن يستولي على كلّ شيء»[38].

إنّ قيمة الأديان في نظر الحجوي تكمن في دعوتها إلى الإعلاء من شأن الروح في حياة الإنسان، والتقليل من أهمية الشهوات الحسيّة والمادية، والسّعي إلى بناء مجتمعاتٍ أخلاقية فاضلة، «وهو الاعتقاد بالمسؤولية أمام الله في اليوم الآخر الذي تجزى فيه كلّ نفس بما كسبت، وبإرشادها ترقّى المجتمع البشري، وصار مجتمعاً إنسانياً وجمعية رحمة وشفقة، وتعاون وأدب» [39].

ويعتبر -في ذات السياق- أنّ دين الإسلام على الخصوص أرشد إلى مبادئ سامية وأخلاق فاضلة، من قبيل التسامح بين الأجناس والطوائف، وإغاثة الملهوف، وإعانة الضعيف، ونصر المظلوم والوفاء بالعهود، فالديّنُ الإسلامي -كما يقول-: هو الذي «زهّد الناس في تقديس المادّة، وعبادتها من دون الله، ورغّب في التودد والتراحم، فهو دينُ حبٍّ ورحمة، لا دين مادّة، وما أفسد المجتمع البشري إلا تقديس المادّة، ونكران المسؤولية أمام الله»[40]. هذه المادة التي يعتبرها الحجوي وبالًا على المجتمعات البشرية؛ وذلك بتقديسها والإعلاء من شأنها على حساب الدّين والقيم والروح، مما كان نتيجته حروب فتّاكة وخراب، وجشع واضطراب، وفتك القوّي بالضعيف.

المبحث الثاني: الإطار التاريخي لإشكالية التعارض بين العقل والدين

المطلب الأول: تاريخ الصراع بين العقل والدين في الفكر الغربي

يعودُ تاريخ الصراع بين العقل والدين في الفكر الغربي إلى الجذور التاريخية الأولى للدّيانة المسيحية؛ إذ إنّ السّؤال عن ماهية الدين وعلاقته بالعقل ومدى تأثير كلٍّ منهما في الآخر «كان من هموم المتألهين والفلاسفة المسيحيين منذ القرون المسيحية الأولى»[41]. ولقد اتّخذ الجواب عن هذا الإشكال التاريخي اتجاهاتٍ متعدّدة، ومواقف متباينة، بعضها انطلق من الإيمان المحض والتسليم المطلق للدّين، بموازاة التهوين من شأن العقل والاستخفاف ببراهينه ومسلماته، وبعضها الآخر أعلى من شأن العقل وجعله المصدر الأول للعلم واليقين. وتفصيل الكلام حول هذين الاتجاهين كما يلي:

(38) المرجع نفسه، (ص/ 38).

(39) المرجع نفسه، (ص/ 38).

(40) المرجع نفسه، (ص/ 40).

(41) جعفري، محمّد. **العقل والدّين في تصورات المستنيرين المعاصرين**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (2010م) (ص/26).

أ- الاتجاه الإيماني المحض: ويوصف أصحاب هذا الاتجاه بالاتجاه الإيماني المتشدّد، أو أصحاب النزعة الإيمانية المتطرفة، ومأتى تطرفهم هو أنّهم لم يتخذوا من المعتقدات الدينية المسيحية -كقضية التثليث والتجسيد- موضوعاً للتقييم والنظر العقلاني فهي خارج حسابات العقل؛ كما يعتقدُ أصحاب هذه النزعة أنّ المسيحية في الأصل لم تأتِ لإقناع البشر وليس من مهمتها ذلك، ولا يمكن فهم قضاياها في ضوء العقل والمنطق، وأنّ «عدم وجود الأدلة والمسوغات للقضايا الدينية أمراً لا إشكال فيه إطلاقاً»[42]. وهم بهذا الاعتبار -كما يقول الفقيه الحجوي- يسترون إيراداتٍ عظيمة عجزوا عن دفعها في مثل التثليث الذي تأباه العقول والكتب المقدسة، وكذا الحلول والاتحاد وغيرها من عقائد لا يسلّم العقل بها[43]. ولهذا كان شعارهم «الإيمانُ بالصليب تعليقٌ للعقل» [44]، و«صدّق ما يكون معارضاً للعقل»[45].

ب- الاتجاه العقلاني المحض: تقابل النزعة الإيمانية المحضة نزعة أخرى وسمت بالنزعة العقلانية المتطرفة، وهي النزعة التي ما فتئ أصحابها يعلون من شأن العقل، ويرون «أنّ كلّ قضية يراد معرفة صحتها من سقمها لا بدّ من أن تقاس بمقياس العقل، ويتطرّف بعضهم فيعدّ القضايا الدينية والتعاليم الوحيانية معارضة للعقل»[46]. كما يؤكّدُ أصحاب هذا الاتجاه «أنّ صدق القضايا الاعتقادية يُعلم من خلال قدرة هذا المعتقد على إقناع جميع العقلاء»[47].

يمثّلُ عصر النهضة في التاريخ الأوروبي نموذجاً لهذا الإحياء العقلي[48]، كما يشكّل القرن الثامن عشر الميلادي أو القرن الذي أطلق عليه عصر الأنوار قمّة النزوع نحو العقلانية المحضة والتقليل من أهمية الدين، بل كانت أبرز السّمات التي طبعت هذا العصر في تاريخ الفكر الأوروبي هو السّعي نحو التخلص من سلطته، باعتبار «أنّ الدّين والتدين أخطر الخرافات التي كانت تعيق العقل البشري عن

(42) المرجع نفسه، (ص/ 26).

(43) الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين**، (ص/ 28).

(44) جعفري، محمّد. **العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين**، (ص/26).

(45) المرجع نفسه، (ص/ 30).

(46) يوسفيان، حسن. **دراسات في علم الكلام الجديد**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، (2016م)، (ص/ 279).

(47) المرجع نفسه، (ص/ 279).

(48) يقول توفيق الطويل: «تمكنت المسيحية من قلوب الناس منذ عصورها الأولى، فاكتسح وحيها العقل الذي كان قد شاخ، وسيّره في ركابه، وأكرهه على الدعوة لتعاليمه، وانفرد الوحي بالنفوذ قروناً طوالاً حتى نزعت أوروبا في أواخر العصر الوسيط إلى إحياء ما اندثر من تراث الفكر القديم، واستردّ العقل سلطانه، وتمكّن من إحداث انقلاب شمل مرافق الحياة كلها، وامتدّ من إيطاليا إلى أوروبا الشمالية، فكان هذا عصر النهضة، الذي شغل القرنين الخامس عشر والسادس عشر، وبدا بها على تنافرٍ ملحوظ مع روح العصر الوسيط، فلمّا أقبل العصر الحديث كان العقل قد استبدّ بهوى مفكريه». ينظر: الطويل، توفيق. **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، مصر، منشورات مكتبة الآداب بالجماميز، (1947م)، (ص/ 173).

التقدم والرقي»[49]. يقول محمّد البهي في سياق حديثه عن هذا العصر ومميزاته: «استمرّ اعتبار الوحي كمرجع أخير للمعرفة حتى كان النصف الثاني من القرن الثامن عشر الميلادي وهو عصر التنوير في تاريخ الفلسفة الأوروبية، وعصر التنوير له طابعه الخاص الذي به يتميّز عن العصر السابق عليه وكذا عن الآخر اللاّحق له، وطابع الفكري الذي يتميّز به:

- **أوّلاً:** نموّ شعور العقل وإحساسه بنفسه، وبقدرته على أن يأخذ مصير مستقبل الإنسانية في يده، بعد أن يزيل كلّ عبودية ورثها من قبل وهي عبودية الكنيسة وتعاليمها حتى لا تحجبه عن التخطيط الواضح لهذا المصير.
- **ثانياً:** الشّجاعة والجرأة التي تتأرجح في إخضاع كلّ حدثٍ تاريخيّ لامتحان العقل.
- **ثالثاً:** الإيمانُ بتعاون جميع المصالح والمنافع، وبالأخوة في الإنسانية، على أساس من هذه الثقافة العقلية وحدها، وعَنَى ذلك كلّه وجوب سيادة العقل -كمصدر للمعرفة-»[50].

المطلب الثاني: تاريخ الصراع بين العقل والدين في الفكر الإسلامي

لم تأخذ طبيعة الصراع بين العقل والدين في تاريخ الفكر الإسلامي وتاريخ الفرق المؤثرة فيه المنحى الذي سار عليه في الفكر المسيحي بطوائفه واتجاهاته من التعاند والتصادم، كما لم تكن إشكالية هذا الصراع مطروحة داخل النسق الكلامي بنفس تلك الوتيرة على الأقل في عصر النّبوة وعصر الخلفاء الراشدين من بعده، فلم يكن يُعرف حينها «شيءٌ اسمه نصّ، وشيءٌ اسمه عقل متمايزان يعيشان حالة صراعٍ وتناقض وتناف وحرب ومعركة بين الاثنين، كان النّصُ والعقلُ يسيران معاً جنباً إلى جنب، خاضعين لحاكمية الله المطلقة، النّصُ يرشد العقل ويوجهه، والعقلُ يتفهّم النص ويستوعبه، ويحسنُ تطبيقه وفهمه، وربطه بالواقع دون أيّ عملية صراع»[51].

وقد كانت البوادر الأولى لنشوء ما يشبهُ الصّراع بين العقل والدين أو العقل والنقل داخل الفكر الإسلامي من خلال فرقه وتياراته عندما بدأ المسلمون الأوائل يتعرّفون على الفلسفة اليونانية، ويطّلعون على أدواتها ومناهجها إبّان الفتوحات الإسلامية المتوالية، وقد أسهمت في ذلك عدّة عوامل، أبرزها:

---

(49) يوسفيان، حسن. **دراسات في علم الكلام الجديد**، (ص/ 281).

(50) البهي، محمّد. **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، (1964م)، (ص/ 297).

(51) العلواني، طه جابر. **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (1996م)، (ص/ 34).

أوّلاً: حركة الترجمة: وهي الحركةُ الثقافية التي أدّت إلى تنامي معرفة المسلمين بالفلسفة اليونانية، واطّلاعهم على أساليب الجدل السفسطائي، والمحاورات الأفلاطونية والمنطق الأرسطي، نتيجة ترجمة بعض كتب أفلاطون وبعض كتب أرسطو، وبعض المصنفات الأفلاطونية الحديثة، وقد بلغ أوج هذه الحركة الثقافية في عصر المأمون (198-218هـ) «حيث قويت في عصره حركة النقل والترجمة من اللغات الأجنبية، وخاصّة من اليونانية والفارسية إلى العربية، فأرسل البعوث إلى القسطنطينية لإحضار المصنفات الفريدة في الفلسفة والهندسة والموسيقى والطبّ»[52]. وإنّ من أبرز الأثر الذي خلفته هذه الحركة الفكرية «أن اشتغل كثير من المسلمين بدراسة الكتب التي ترجمت إلى العربية، وعملوا على تفسيرها والتعليق عليها، وإصلاح أغلاطها»[53]، وكانت السّبب أيضاً في «أن اصطنع المتكلمون المنطق اليوناني أداةً لهم، كما مزجوا بين موضوعات العقائد الإسلامية وبعض موضوعات الفلسفة»[54].

ثانياً: التقاء المسلمين بأهل الديانات الأخرى: برز الالتقاء بين المسلمين وغيرهم من الملل والديانات الأخرى بعد الفتوحات الإسلامية بشكلٍ كبير، فقد كانت الفتوحات «سبباً في دخول كثير من أهل الديانات القديمة في الإسلام يهود ونصارى ومجوس، وكلّ هؤلاء في رؤوسهم أفكارهم الدينية الباقية من دياناتهم القديمة، وقد استولت على مشاعرهم فكانوا يفكرون في الحقائق الإسلامية على ضوء اعتقاداتهم القديمة، وقد أثاروا ما كان يثار في دياناتهم من الكلام في الجبر والاختيار وصفات الله تعالى وغير ذلك»[55]. يوضح المستشرق جولد زيهر الأثر الفكري الذي نتج عن التقاء المسلمين بغيرهم من أهل الديانات والأمم الأخرى قائلاً: «ليس التأثير للكتب المترجمة وحدها، بل كان للاختلاط بين المسلمين وغيرهم من العناصر الأخرى كالمسيحيين دخل في هذا التأثير، ففي القرن السابع الميلادي حصل نقاشٌ بين المسلمين وجدلٌ عنيف حول القضاء وحرية الإرادة، لتسرب مثل هذا النقاش إليهم حول المسألة من المسيحيين الشرقيين، بحكم الاختلاط الشخصي، وغير هذه المشكلة من الأفكار الفلسفية الإغريقية كأفكار أرسطو، والأفلاطونية الحديثة، تسربت إليهم بوساطة النقل الشفوي أكثر من الترجمة والنقل»[56].

ونتيجةً لهذا النقل الشفوي والتأثير المنطقي والفلسفي اليوناني في نسق الفكر الكلامي ومناهجه، عرفت بعض الفرق الكلامية خلافات حول قضية العقل والدين أو العقل والنقل، ومدى أولوية كلّ

---

(52) حسن، إبراهيم حسن. **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، بيروت، دار الجيل، (1996م)، (2/ 286).

(53) المرجع نفسه، (2/284).

(54) الغنيمي، أبو الوفا. **علم الكلام وبعض مشكلاته**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، (1957)، (ص/ 23).

(55) أبو زهرة، محمّد. **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة، دار الفكر العربي، (1971م)، (ص/ 14).

(56) البهي، محمّد. **الجانب الإلهي في التفكير الإسلامي**. القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، (1948م)، (ص/ 265).

منهما في الاحتجاج والاستدلال وأسبقيته. وقد كانت أكثر الفرق تدافعاً في هذا المجال تتمثّل في أهم فرقتين إسلاميتين عرفهما تاريخ الفكر الإسلامي وهما:

1. **المعتزلة:** كان أهمّ ما ميّز فرقة المعتزلة عن باقي الفرق الكلامية هو إعلاؤهم من شأن العقل، فآمنوا بسلطانه، وقالوا بالتحسين والتقبيح العقليين، وبحثوا تحت ضوئه جلّ الموضوعات الدينية، ومن ثمّ كان العقل بالنسبة لهم المرجع الأول والأساس، ووصل تمجيده لديهم وتقديسه حداً «دفعهم إلى محاولة إخضاع النقل للعقل وتحوير العقائد الدينية بحيث توافق التعاليم الفلسفية، وقالوا إذا تعارض النقل والعقل وجب تقديم العقل لأنه أساس النقل»[57]، والعلّة في ذلك كما يقول أحد كبار علمائهم وهو القاضي عبد الجبار أنّ به يُميَّز الحسن والقبيح، وبه يُعرف أنّ الكتاب حجّة، وكذلك السّنة والإجماع، ولأنّ الله لم يخاطب إلا أهل العقل[58]، ومن ثمّ قالوا بتقديمه في معرفة كبريات القضايا العقدية وعلى رأسها معرفة الله تعالى، وأنّ أصول هذه المعرفة وشكر المنعم واجبة قبل ورود السمع، كما أنّ الحسن والقبح يجب معرفتهما بالعقل، وغير ذلك[59].

ج-**الأشاعرة:** على عكس ما اختاره المعتزلة من تقديمهم للعقل على النص فإنّ ما ميّز الأشاعرة عنهم كونهم لم يضعوا العقل في تلك المكانة والصدارة الاحتجاجية خصوصاً عند أهل الطبقة الأولى من أصحاب مذهب أبي الحسن الأشعري، ولعلّ أكثر المسائل خلافاً بين الفريقين تجلت في تحديد مدرك معرفة الله تعالى والسبيل إلى ذلك، فقال المعتزلة بأنّ مدرك ذلك ووجوبه بالعقل، في حين اعتبرت الأشاعرة أنّ ذلك وإن كان حصوله بالعقل فإنّ مدرك وجوبه بالشرع، فكان ذلك سبباً في دخول الفرقين في أتون خلافات كلامية كبرى، يقول الإمام الآمدي: «أجمع أكابر أصحابنا والمعتزلة وكثيرٌ من أهل الحق من المسلمين على أنّ المؤدي إلى معرفة الله واجبٌ، غير أنّ مدرك وجوبه عندنا الشرع خلافاً للمعتزلة في قولهم: إنّ مدرك وجوبه العقل دون الشرع»[60].

ومن المعلوم أنّ الخلاف حول طريق وجوب النظر للمعرفة الإلهية أعقلي أم شرعي يرجع إلى الخلاف المبدئي بين الفريقين حول التحسين والتقبيح العقليين، حيث يقول المعتزلة في ذلك بالوجوب العقلي،

(57) طوقان، قدري حافظ. **مقام العقل عند العرب**، بيروت، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، (2017م)، (ص/ 80).

(58) الهمداني، عبد الجبار بن أحمد. **فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحققها: سيّد فؤاد، أعدّها للنشر: سيد أيمن فؤاد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، (2017م)، (ص/ 87).

(59) بدوي، عبد الرحمن. **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، (2008م)، (ص/ 48).

(60) الآمدي، سيف الدين علي بن محمّد. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، حقّقه وعلّق عليه: المزيدي أحمد فريد، بيروت، دار الكتب العلمية، (2024م) (1/92).

بخلاف الأشاعرة الذين نحوا منحى الإنكار لشيء اسمه التحسين والتقبيح العقلي وجعلوا وجوب النظر العقلي مستفاداً أساساً من الشرع والنقل[61].

المبحث الثالث: العقل والدين في فكر محمّد بن الحسن بين إشكالية التعارض وحقيقة التوافق

المطلب الأول: العقل والدين من التعارض إلى التعاضد

يقرّرُ الفقيه الحجوي ابتداءً وانطلاقاً من استقرائه لمصادر الشرع وموارده «ذي المبادئ العالية أصولاً وفروعاً»[62]، أنّ الدّين الإسلامي مبنيٌّ على أصلين اثنين: العقل والنقل، وليس مبنياً على الأصل الأول فقط أو الثاني فقط، فهما كجناحي طائر لا يستغني أحدهما عن الثاني، وأنّ كلاًّ منهما آخذٌ بيد الآخر يؤيده ويناصره، فلا منافرة ولا تعارض ولا عداوة بينهما حتى يعلو أحدهما الآخر أو يدفع الأول الثاني أو العكس[63]. ذاك أنّ القرآن الكريم كما يرشد إلى اتباع الوحي ونصوصه يحضّ على استخدام العقل وبراهينه، وذلك في مثل قوله تعالى: ﴿قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ وَمَا تُغۡنِي ٱلۡأٓيَٰتُ وَٱلنُّذُرُ عَن قَوۡمٖ لَّا يُؤۡمِنُونَ ١٠١﴾ [سورة يونس: 101] وقوله تعالى:﴿أَوَلَمۡ يَنظُرُواْ فِي مَلَكُوتِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ وَمَا خَلَقَ ٱللَّهُ مِن شَيۡءٖ وَأَنۡ عَسَىٰٓ أَن يَكُونَ قَدِ ٱقۡتَرَبَ أَجَلُهُمۡۖ فَبِأَيِّ حَدِيثِۭ بَعۡدَهُۥ يُؤۡمِنُونَ ١٨٥﴾ [سورة الأعراف: 185].

يهدفُ الحجوي من وراء هذا التقرير المبدئي إلى ردّ ما سلكته المسيحية في نزعتها الإيمانية المتطرفة من نبذ العقل عند تعارضه مع الدين وتعطيل براهينه وقواعده، وغرضهم في ذلك -كما يقول-: «التستر على إيرادات عظيمة عجزوا عن دفعها في مثل التثليث الذي تأباه العقول والكتب المقدسة، وكذا الحلول والاتحاد وغيرها من عقائد لا يسلّم العقل بها، أو أحكام تشريعية يأباه ناموس الاجتماع» [64]، وقد سبق تفصيل الكلام حول ذلك.

كما يهدفُ من جهة أخرى إلى دفع ما وقع فيه المعتزلة في داخل المجال التداولي الإسلامي بما سمّاه

(61) ينظر: الشافعي، حسن. **المدخل إلى علم الكلام**، (ص/ 129).

(62) الحجوي، محمّد بن الحسن. **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 35). وينظر: العلوي سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، بيروت، دار المدار الإسلامي(2007م)، (ص/ 289).

(63) **المرجع نفسه**، (ص/ 37).

(64) العلوي، سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، (ص/ 290).

«بالمعضلة»[65]، وذلك عندما «حكّموا العقل في الدّين وعلى الله»[66]، متوهمين وجود معارضةٍ بين النّص الشرعي والنظر العقلي بناء على تقليدهم لحكماء اليونان، فكان من نتائج ذلك الوهم والتقليد «نبذهم النص بالتأويل إن كان متواتراً أو بالإنكار إن كان آحاداً، وما كان ينبغي لهم ذلك»[67].

لم يستفض الحجوي كثيراً في مناقشة الشبه الاعتزالية وتصحيح الوهم الذي وقعوا فيه بجعلهم «الدين تابعاً والعقل حاكماً ومتبوعاً»[68] اكتفاءً -ربمّا- بما تكفلت به كتب العقائد وعلم الكلام الأشعري في شأن ذلك، وإنّما أورد في سياق الردّ عليهم بعض النصوص والآثار التي تؤكد توافق العقل مع الدين وتعاضده معه بدل تعارضهما، وتسليم العقل للدين بخصوص ما يُشرّعه من أحكام وإن لم يدرك في بعض الأحيان حِكمهُ ومقاصده، وقد أورد بها الخصوص ما رواه أبو داود والدارمي عن علي -رضي الله عنه- قوله: «لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه، وقد رأيت النبي ﷺ يمسح على ظاهر خفّيه»[69].

يقول الحجوي معلقاً على هذ النص: «ومعنى ذلك أنّ العقل الكامل تابعٌ للشرع في تفاريع الأحكام العلمية الفقهية لأنّه عاجزٌ عن الاستقلال بإدراك الحكم المقصود من الأحكام الدينية وإلا لكان إرسال الرسل عبثاً، ومن ضلّ من أهل الأهواء إلا بمتابعة العقل وجعله مستقلاً وتحكيمه بإطلاق»[70].

من خلال تعليقه على هذا النّص المروي عن علي بن أبي طالب -رضي الله عنه- يعمل الحجوي على إثبات تبعية العقل للدّين بخصوص الأحكام التي استقلّ بتشريعها كونها وحياً من عند الله ورسوله ويعجز عن فهم مقاصدها وإدراك أسرارها وحكمتها، وهذا التسليم العقلي للنص الديني برأيه لا يعني عجز هذا العقل أو تعطيل دوره من التأمل والنظر والاعتبار، أو إثبات فوقية أحدهما على الآخر، وإنّما لقصوره عن إدراك بعض حقائق الوحي والتشريع «خلافاً للمعتزلة الذين غلطوا غلطاً فاحشاً حيث حكّموا العقل وجعلوه سلطاناً على الشرع الإلهي»[71].

وخلافاً لما ذهب إليه أهل الاعتزال من تقديم العقل على الدّين أو العقل على النقل لا يفوت الفقيه الحجوي أن يعرض لمذهب أهل السنة من الأشاعرة في تقريرهم توافق وتكامل هذين الثنائيين وعدم

(65) **المرجع نفسه**، (ص/ 289).
(66) **المرجع نفسه**، (ص/ 289).
(67) العلوي، سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، (ص/ 289).
(68) **المرجع نفسه**، (ص/289).
(69) أخرجه الدارمي، **كتاب الطهارة**، **باب المسح على النعلين**، برقم: 742.
(70) العلوي، سعيد بنسعيد. **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، **(ص/ 290).**
(71) **المرجع نفسه**، (ص/ 290).

مصادمة أحدهما للآخر في الدّين الإسلامي «فليس أحدهما فوق الآخر؛ لأنّ الفوقية معناها أنّهما يتناقضان، فنقدّم أحدهما على الآخر، فيكون فوقه بمعنى أنه يبطله، وهذا لا يتصوّر في الشريعة الإسلامية»[72].

المطلب الثاني: مظاهر التعاضد بين العقل والدين من خلال بعض قضايا علم الكلام

في استدلاله على التعاضد والتكامل بين العقل والدّين ومؤازرة كلٍّ منهما للآخر يقيمُ محمّد بن الحسن الحجوي حُججاً وأدلةً من داخل المجال التداولي الكلامي لكي يبرهن على أنّ الدين الإسلامي في مستواه العقدي والتشريعي لا يتعارض في نصوصه مع العقل ومسلماته، بل يطبعهما التكامل، فكما أنّ العقل في حاجة إلى الدين لكي يضبط نظره واعتباره، فكذلك الدين في حاجة إلى العقل لكي يناصر عقائده وأحكامه، وقد تجلى هذا التعاضد بين النّص والدين في كثير من قضايا علم الكلام نورد منها ما يلي:

أوّلاً: إثبات صفة الوجود: وهي الصفة التي يُستدل في إثباتها على العقل بالدرجة الأولى كصفة واجبة في حقّ الله سبحانه، ويسلم النص للعقل في البرهنة عليها وإقامة الحجج في الاستدلال على إثباتها، فهذه الصفة كما يقول الحجوي: «لا يُستدل عليها إلا بالعقل عندنا، ولا تثبت بالسّمع، إذ الفرض أنّها أوّل ما يُلقى إليه قبل إثبات النّبوة والمعجزة، ولا معنى لإثبات وجود المرسِل ببرهانٍ مستند إلى أقوال المرسَل بل ذلك سبيله العقل»[73].

وإقامةُ الدليل العقلي على كونه سبحانه واجب الوجود كما ذهب إلى ذلك الأشاعرة أن يقال: العالم مفتقر إلى الله، وكلّ ما افتقر إليه العالم فهو واجبُ الوجود، لأنّه لو كان جائز الوجود لكان حادثاً، ولو كان حادثاً لافتقر إلى مُحدث، ولو افتقر إلى محدثٍ لافتقر محدثه إلى محدث، فيلزم إمّا الدور وإما التّسلسل، وما أدّى للدور باطل؛ لأنّه يلزم عليه تقدّم الشيء على نفسه وتأخره عنها وهو تناقض، فهو محال، وكذا ما أدّى إلى التسلسل لأنّه يلزم عليه وجود حوادث لا أول لها، وهو باطل للتناقض لأنّ مقتضى كونها حوادث أن تكون لها أول، فبطل افتقار محدث إلى محدث، ويلزم منه بطلان افتقاره إلى محدث، ولزم منه بطلان كونه حادثاً، ولزم منه بطلان جواز وجوده، فثبت وجوب وجوده لأنّه لا واسطة بينهما[74].

---

(72) **المرجع نفسه**، (ص/ 290).

(73)**المرجع نفسه**، (ص/ 293**)**.

(74) الصاوي، أحمد بن محمّد المالكي، **كتاب شرح الصاوي على جوهر التوحيد**، تحقيق وتعليق: البزم عبد الفتاح دمشق، دار ابن كثير، (2003م)، (ص/ 145).

ثانيًا: إثبات صفة الوحدانية: من جملة الأدلة التي يقوم عليها إثبات صفة الوحدانية لله تعالى البرهان العقلي، وهو الدليل البرهاني الذي يجعله الحجوي مسانداً ومؤيداً للدليل السمعي، فقد اعتبره القرآن الكريم في غير ما آية واستدل بحججه وبراهينه على إثبات هذه الصفة الكبرى لله تعالى، وقد أورد جملةً من الآيات التي أعمل فيها القرآن الكريم دلائل العقل البرهانية في الاستدلال على وحدانية الله سبحانه، نقتصرُ على إيراد اثنين منها:

1.**قوله تعالى:** ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾[سورة الأنبياء: 22]: فهو استدلالٌ على وحدانية الله ببرهان عقلي، وهو البرهان الذي يسمّيه الإمام الغزالي ببرهان التلازم، أو القياس الشرطي المتصل كما يسميه المناطقة، يقول الإمام الغزالي: «هذا البرهانُ مستفادٌ من قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾، وتحقيقُ صورة هذا الميزان أن نقول: لو كان للعالم إلهان لفسد، فهذا أصلٌ ومعلومٌ أنه لم يفسد وهذا أصلٌ آخر، فيلزمُ منه نتيجةً ضروريةً وهي نفيُ إلهين» [75].

2. **قوله تعالى:** ﴿وَكَذَٰلِكَ نُرِيٓ إِبْرَٰهِيمَ مَلَكُوتَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ ٱلْمُوقِنِينَ ۝٧٥﴾ إلى قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ حُجَّتُنَآ ءَاتَيْنَٰهَآ إِبْرَٰهِيمَ عَلَىٰ قَوْمِهِۦ﴾ [سورة الأنعام: 75-83]: فهذا استدلالٌ على وحدانية الله تعالى بحجّةٍ وبرهان عقلي، وتقريرُ هذا البرهان كما يقول الحجوي: «إنّ نبي الله إبراهيم نظر في طلوع الكواكب وغروبها، فوجد ذلك على نظام ثابت دقيق، لا يختلف ولا يتناقض، مطابق لمصلحة الخلق، فأيقن أنّ ذلك لا يمكنُ أن يصدر إلا عن قويّ قاهر، مستبد بملكه، وحده حكيم عليم»[76].

ثالثاً: صفات الله تعالى بين التشبيه والتنزيه: يدللُ الفقيه الحجوي على كمال التعاضد والتكامل بين العقل والدين من خلال باب الأسماء والصفات في علم الكلام، إذ من المعلوم أنّ هذه العقيدة عند أهل السنة من الأشاعرة في أصلها قائمة على التنزيه وعدم التشبيه أو التعطيل، خلافاً لبعض الفرق الإسلامية التي نحت منهج نفي الصفات أو تعطيلها بحجّة تنزيه الله تعالى عن التشبه بالمخلوقات، يقول الإمام ابن عساكر حاكياً مذهب الأشاعرة بهذا الخصوص: «فإنّهم بحمد الله ليسوا معتزلةً ولا نفاةً لصفات الله معطلة، لكنهم يثبتون له ما ثبت لنفسه من الصفات، ويصفونه بما اتصف به في محكم

---

(75) الغزالي، محمّد بن أحمد، **القسطاس المستقيم**، جدّة، دار المنهاج، (2016م)، (ص/ 85). ومن تمام تقرير هذا البرهان العقلي أن يقال: لو اختلفا بأن أراد أحدهما إيجاد شيء والآخر عدمه فإمّا أن يتمّ مرادهما وهو باطل، للزوم اجتماع الضدين، أولًا يتمّ مرادهما معاً، وهو باطلٌ أيضا، للزوم عجزهما معاً، أو يتمّ مراد أحدهما دون الآخر، وهو باطلٌ أيضاً للزوم عجز من لم يتمّ مراده، وعجز من تمّ مراده أيضاً لوجود المماثلة بينهما فبطل التعدّد، وثبتت الوحدانية. ينظر: الصاوي، أحمد بن محمّد. **كتاب شرح الصاوي على جوهرة التوحيد**، (ص/ 160)، مرجع سابق.

(76) الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين بن العقل والدين**، (ص/ 294).

الآيات وبما وصفه به نبيه ﷺ في صحيح الروايات، وينزهونه عن سمات النقص والآفات، فإذا وجدوا من يقول بالتجسيم من المشبهة ولقوا من يصفه بصفات المحدثات من القائلين بالحدود والجهة فحينئذ يسلكون طريق التأويل، ويثبتون تنزيهه بأوضح دليل»[77].

أمّا الحجوي فيعتبرُ أنّ مدار التوحيد على هذه العقيدة وهي التنزيه وعدم التشبيه، وقد قررها القرآن الكريم في كثير من الآيات، كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[سورة الشورى: 11]، وقوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدٌۢ ۝٤﴾[سورة الإخلاص: 4]، وما وُجد في كتاب الله تعالى من آيات موهمة للتشبيه من قبيل قول الله تعالى: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ عَلَى ٱلْعَرْشِ ٱسْتَوَىٰ ۝٥﴾ [سورة طه: 5]، وقوله تعالى: ﴿يَخَافُونَ رَبَّهُم مِّن فَوْقِهِمْ﴾[سورة النحل:50]، وقوله تعالى: ﴿فَأَوْحَيْنَآ إِلَيْهِ أَنِ ٱصْنَعِ ٱلْفُلْكَ بِأَعْيُنِنَا﴾ [سورة المؤمنون: 27]. فإنّ الحاجة تصبح ماسةً للجوء إلى العقل، وسلوك طريق التأويل، إذ التأويل يصبح منفذاً للخروج من إشكال التشبيه ضرورة أنّ العقل معاضد لمقتضيات الدين والنقل ومناصر لهما، يقول: «لما تعارضت الأدلة السمعية فزع العلماء إلى العقل وجعلوه حكماً، فتصفح أدلة التشبيه فوجدها نفسها تعارضت، فما دلّ على جهة العلو عارضه ما دل على جهة المعية أو الأمام، وما جاز على نصوص الجهة جاز على النصوص الدالة على الجوارح إذ الكل تشبيه، فسقط ما دلت عليه من الظاهر التشبيهي المنافي للتنزيه وبقي ما دلّ على التنزيه على نصوصيته والعقل عاضدٌ له»[78].

نتائج البحث

يخلصُ البحث في خاتمته إلى تسجيل نتيجة مفادها أنّ قضية العقل والدين من القضايا الكبرى التي أولاها الفقيه العلامة محمّد بن الحسن الحجوي اهتماماً بالغاً، وأفرد لها كتاباً خاصّاً بيـّن من خلاله قيمة العقل في الإسلام ودوره المعرفي حيث تتوقف عليه الكثير من المسائل المختلفة لفهمها وإسباغ المعقولية عليها، وتوفير حجج الاستدلال والإقناع بها، كما أوضح في ثناياه القيمة الروحية للدين باعتباره المكون الأبرز والأهم في حياة الإنسان والحاجة الماسة إليه.

وقد ناقش الحجوي من خلال هاتين الثنائيتين (العقل والدين) أبرز المسائل المحيطة بهما والشبه الواردة عليهما من حيث توافقهما أو تعارضهما، وردّ على أصحاب الاتجاهات المختلفة من داخل المجال التداولي الإسلامي ومن خارجه بالحجج والبراهين العقلية والنقلية التي تثبت أنّ الأصل في ثنائية العقل

---

(77) ابن عساكر، علي ابن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، عني بنشره: القدسي حسام الدين دمشق، مطبعة التوفيق (1347هـ)، (ص/387).

(78) الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين بين العقل والدين**، (ص/ 53).

والدين هو التوافق والتكامل، وأنّ حاجة كلٍّ منهما للآخر في المؤازرة والمناصرة ضرورية، خصوصاً

في قضايا كلامية كبرى كقضية الوجود والوحدانية والأسماء والصفات، كما أنّ دعوى التعارض أو التناقض بينهما داخل الفكر الأوروبي لم يكن وارداً في الفكر الإسلامي خصوصاً في العقود الأولى من تاريخ الإسلام، وأنّ شبه دعوى التعارض بدأت تتسلل إلى منظومة الفكر الإسلامي عندما وقع الاحتكاك بين المسلمين وأهل الديانات الأخرى وإثر عملية الترجمة للكتب والمصادر الفلسفية اليونانية التي أفرزتها الفتوحات الإسلامية بشكلٍ خاصّ.

والبحث في خاتمته يوصي بإيلاء مزيد من العناية والبحث في هذا الموضوع وذلك عبر ما يلي:

- تخصيص ملفات علمية في مجلات ودورية محكّمة يناقش فيها الكتّاب والمتخصصون موضوع الدين والعقل، والحكمة والشريعة.

- عقد ندوات ومؤتمرات علمية تناقش فيها موضوعات الذكاء الصناعي والدين.

- إشراك نخب علمية وفكرية من داخل العالم الإسلامي ومن العالم الغربي في مطارحة هذا الموضوع الشائك والمتجدّد.

المصادر والمراجع

- ابن عساكر، علي بن الحسن، **تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري**، عني بنشره: حسام الدين القدسي، دمشق، مطبعة التوفيق، 1347هـ.
- ابن منظور، محمّد بن مكرم الأنصاري، **لسان العرب**، اعتنى بتصحيحه: عبد الوهاب أمين والعبيدي محمّد الصادق، بيروت، دار إحياء التراث العربي ومؤسسة التاريخ العربي، 1999م.
- أبو زهرة، محمّد، **تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، القاهرة، دار الفكر العربي، 1971م.
- الآمدي، سيف الدين علي بن محمّد، **أبكار الأفكار في أصول الدين**، حقّقه وعلّق عليه: أحمد فريد المزيدي، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002م.
- بدوي، عبد الرحمن، **مذاهب الإسلاميين**، بيروت، دار العلم للملايين، 2008م.
- البهي، محمّد، **الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي**، القاهرة، مكتبة وهبة، 1964م.
- البوطي، محمّد سعيد رمضان، **المدخل إلى فهم الجذور**، دمشق، دار الفكر المعاصر، 2017م.
- التهانوي، محمّد بن علي، **كشّاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم وإشراف ومراجعة: رفيق العجم، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، 1996م.
- الجرجاني، علي، **التعريفات**، بيروت، دار الكتب العلمية، 1998م.
- جعفري، محمّد العلوي، **العقل والدين في تصورات المستنيرين المعاصرين**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2010م.
- الحجوي، محمّد بن الحسن، **التعاضد المتين بين العقل والدين**، تحقيق: محمّد عزّوز حكيم، بيروت، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، 2005م.
- حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي**، بيروت، دار الجيل، 1996م.
- دراز، محمّد عبد الله، **الدين: بحوث ممهدة لدراسة تاريخ الأديان**، الكويت، دار العلم (ت.د).
- الزبيدي، المرتضى، **تاج العروس من جواهر القاموس**، تحقيق: أحمد فرج عبد الستار، الكويت، مطبعة حكومة 1965م.

- الزحيلي، محمّد، **وظيفة الدين في الحياة وحاجة الناس إليه**، طرابلس، منشورات جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، 1980م.
- الشافعي، حسن محمود، **المدخل إلى دراسة علم الكلام**، باكستان، إدارة القرآن والعلوم الإسلامية، 2001م.
- الصاوي، أحمد بن محمّد، **كتاب شرح الصاوي على جوهر التوحيد**، تحقيق وتعليق: عبد الفتاح البزم، دمشق، دار ابن كثير، 2003م.
- صليبا، جورج، **المعجم الفلسفي**، بيروت، دار الكتاب اللبناني، 1982م.
- طوقان، قدري حافظ، **مقام العقل عند العرب**، بيروت، دار القدس للطباعة والنشر والتوزيع، 2017م.
- الطويل، توفيق، **قصة النزاع بين الدين والفلسفة**، مصر، منشورات مكتبة الآداب بالجماميز، 1947م.
- العلواني، طه جابر، **الأزمة الفكرية ومناهج التغيير: الآفاق والمنطلقات**، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1996م.
- العلوي، سعيد بنسعيد، **الفكر الإصلاحي في المغرب المعاصر محمّد بن الحسن الحجوي: دراسة نصوص**، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2007.
- الغزالي، أبو حامد، **القسطاس المستقيم**، جدّة، دار المنهاج، 2016م.
- الغزالي، أبو حامد، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق وتعليق: محمّد سليمان الأشقر، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- الغزالي، أبو حامد، **معيار العلم**، جدّة، دار المنهاج للنشر والتوزيع، 2016م.
- الغنيمي، أبو الوفا، **علم الكلام وبعض مشكلاته**، القاهرة، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1957م.
- غوستاف لوبون، **الآراء والمعتقدات**، نقله إلى العربية: محمّد عادل زعيتر، القاهرة، كلمات عربية للترجمة والنشر، 2012 م.
- الفاسي علال، **النقد الذاتي**، الدار البيضاء، مطبعة النجاح، 2008م.
- الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، بيروت، 1991م.
- القرضاوي، يوسف، **الدين في عصر العلم**، عمّان، دار الفرقان للنشر والتوزيع، 1996م.

- الكتاني، محمّد، **جدل العقل والنقل في مناهج التفكير الإسلامي**، الدار البيضاء، دار الثقافة للنشر والتوزيع، 1992م.
- الكفوي، أيوب بن موسى، **الكليّات**، تحقيق: عدنان درويش، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1993م.
- مراد، سعيد، **المدخل في تاريخ الأديان**، الهرم، عين للدراسات والبحوث الإنسانية الاجتماعية، (ت.د).
- المناوي، محمّد عبد الرؤوف، **التوقيف على مهمّات التعريف**، تحقيق: حمدان، عبد الحميد صالح، بيروت، 1990م.
- النجار، عبد المجيد، **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل: بحثٌ في جدلية النص والعقل والو اقع**، هيرندن - فيرجينيا، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 2000م.
- النقاري، حمّو، **معجم مفاهيم علم الكلام المنهجيّة**، بيروت، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، 2016.
- الهمداني، عبد الجبار بن أحمد، **فضائل الاعتزال وطبقات المعتزلة**، اكتشفها وحقّقها: فؤاد سيّد، أعدّها للنشر: أيمن فؤاد سيد، بيروت، المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، 2017م.
- يوسفيان، حسن، **دراسات في علم الكلام الجديد**، بيروت، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، 2016م.

Arabic reference

• Ibn ʿAsākir, ʿAlī ibn al-Ḥasan, Tabyīn kadhaba al-muftará fīmā nasab ilá al-Imām Abī al-Ḥasan al-Ashʿarī, Ed:: Ḥusām al-Dīn al-Qudsī, Dimashq, Maṭbaʿat al-Tawfīq, 1347.

• Ibn manẓūr, Muḥammad ibn Mukarram al-Anṣārī, Lisān al-ʿArab, Ed: ʿAbd al-Wahhāb Amīn walʿbydy Muḥammad al-Ṣādiq, Bayrūt, Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī wa-Mu'assasat al-tārīkh al-ʿArabī, 1999.

• Abū Zahrah, Muḥammad, Tārīkh al-madhāhib al-Islāmīyah fī al-siyāsah wa-al-ʿaqā'id wa-tārīkh al-madhāhib al-fiqhīyah, al-Qāhirah, Dār al-Fikr al-ʿArabī, 1971.

• Al-Āmidī, Sayf al-Dīn ʿAlī ibn Muḥammad, Abkār al-afkār fī uṣūl al-Dīn, Ed: Aḥmad

Farīd al-Mazīdī, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 2002.

• Badawī, ʿAbd al-Raḥmān, madhāhib al-Islāmīyīn, Bayrūt, Dār al-ʿIlm lil-Malāyīn, 2008.

• Al-Bahī, Muḥammad, al-Fikr al-Islāmī al-ḥadīth wa-ṣilatuhu bālāstʿmār al-gharbī, al-Qāhirah, Maktabat Wahbah, 1964.

• Al-Būṭī, Muḥammad Saʿīd Ramaḍān, al-Madkhal ilá fahm al-judhūr, Dimashq, Dār al-Fikr al-muʿāṣir, 2017.

• Al-Tahānawī, Muḥammad ibn ʿAlī, kshshāf iṣṭilāḥāt al-Funūn wa-al-ʿUlūm, Ed: Rafīq al-ʿAjam, Bayrūt, Maktabat Lubnān Nāshirūn, 1996.

•Al-Jurjānī, ʿAlī, altʿryfāt, Bayrūt, Dār al-Kutub al-ʿIlmīyah, 1998.

• Jaʿfarī, Muḥammad al-ʿAlawī, al-ʿaql wa-al-dīn fī taṣawwurāt almstnyryn al-muʿāṣirīn, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2010.

• Al-Ḥajwī, Muḥammad ibn al-Ḥasan, altʿāḍd al-matīn bayna al-ʿaql wa-al-dīn, Ed: Muḥammad ʿAzzūz Ḥakīm, Bayrūt, Dār Ibn Ḥazm lil-Ṭibāʿah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʿ, 2005.

• Ḥasan Ibrāhīm Ḥasan, Tārīkh al-Islām al-siyāsī wa-al-dīnī wa-al-thaqāfī wa-al-ijtimāʿī, Bayrūt, Dār al-Jīl, 1996.

• Darāz, Muḥammad ʿAbd Allāh, al-Dīn : Buḥūth mumahhadah li-Dirāsat Tārīkh al-adyān, al-Kuwayt, Dār al-ʿIlm (t. D).

• Al-Zubaydī, al-Murtaḍá, Tāj al-ʿarūs min Jawāhir al-Qāmūs, Ed: Aḥmad Faraj ʿAbd al-Sattār, al-Kuwayt, Maṭbaʿat Ḥukūmat 1965.

• Al-Zuḥaylī, Muḥammad, Waẓīfat al-Dīn fī al-ḥayāh wa-ḥājātuh al-nās ilayhi, Ṭarābulus, Manshūrāt Jamʿīyat al-Daʿwah al-Islāmīyah al-ʿĀlamīyah, 1980.

• Al-Shāfiʿī, Ḥasan Maḥmūd, al-Madkhal ilá dirāsah ʿilm al-kalām, Bākistān, Idārat al-Qurʼān wa-al-ʿUlūm al-Islāmīyah, 2001.

• Al-Ṣāwī, Aḥmad ibn Muḥammad, Kitāb sharḥ al-Ṣāwī ʿalá Jawhar al-tawḥīd, Ed: ʿAbd al-Fattāḥ Bazm, Dimashq, Dār Ibn Kathīr, 2003.

• Ṣalībā, Jūrj, al-Muʻjam al-falsafī, Bayrūt, Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1982.

• Ṭūqān, Qadrī Ḥāfiẓ, Maqām al-ʻaql ʻinda al-ʻArab, Bayrūt, Dār al-Quds lil-Ṭibāʻah wa-al-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 2017.

• Al-Ṭawīl, Tawfīq, qiṣṣat al-nizāʻ bayna al-Dīn wa-al-falsafah, Miṣr, Manshūrāt Maktabat al-Ādāb bi-al-Jamāmīz, 1947.

• Al-ʻAlwānī, Ṭāhā Jābir, al-azmah al-fikrīyah wa-manāhij al-taghyīr: al-Āfāq wa-al-munṭalaqāt, al-Qāhirah, al-Maʻhad al-ʻĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, 1996.

• Al-ʻAlawī, Saʻīd Binsaʻīd, al-Fikr al-iṣlāḥī fī al-Maghrib al-muʻāṣir Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥajwī: dirāsah nuṣūṣ, Bayrūt, Dār al-Madār al-Islāmī, 2007.

• Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-Qisṭās al-mustaqīm, jddh, Dār al-Minhāj, 2016.

• Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, al-Mustaṣfá fī ʻilm al-uṣūl, Ed: Muḥammad Sulaymān al-Ashqar, Bayrūt, Mu'assasat al-Risālah, 1993.

• Al-Ghazālī, Abū Ḥāmid, Miʻyār al-ʻIlm, jddh, Dār al-Minhāj lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 2016.

• Al-Ghunaymī, Abū al-Wafā, ʻilm al-kalām wa-baʻḍ mushkilātuh, al-Qāhirah, Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1957.

• Ghūstāf Lūbūn, al-ārā' wa-al-muʻtaqadāt, Ed: Muḥammad ʻĀdil Zuʻaytir, al-Qāhirah, Kalimāt ʻArabīyah lil-Tarjamah wa-al-Nashr, 2012.

• Al-Fāsī ʻAllāl, al-naqd al-dhātī, al-Dār al-Bayḍā', Maṭbaʻat al-Najāḥ, 2008.

• Al-Fayrūz Ābādī, al-Qāmūs al-muḥīṭ, Bayrūt, 1991.

• Al-Qaraḍāwī, Yūsuf, al-Dīn fī ʻaṣr al-ʻIlm, ʻAmmān, Dār al-Furqān lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1996.

• Al-Kattānī, Muḥammad, jadal al-ʻaql wa-al-naql fī Manāhij al-tafkīr al-Islāmī, al-Dār al-Bayḍā', Dār al-Thaqāfah lil-Nashr wa-al-Tawzīʻ, 1992.

• Al-Kaffawī, Ayyūb ibn Mūsá, alklyyāt, Ed: ʻAdnān Darwīsh, Bayrūt, Mu'assasat al-Risālah, 1993.

• Murād, Saʿīd, al-Madkhal fī Tārīkh al-adyān, al-Haram, ʿAyn lil-Dirāsāt wa-al-Buḥūth al-Insānīyah al-ijtimāʿīyah, (t. D).

• Al-Munāwī, Muḥammad ʿAbd al-Ra'ūf, al-Tawqīf ʿalá mhmmāt al-taʿrīf, Ed: Ḥamdān, ʿAbd al-Ḥamīd Ṣāliḥ, Bayrūt, 1990.

• Al-Najjār, ʿAbd al-Majīd, khilāfat al-insān bayna al-waḥy wa-al-ʿaql : bḥthun fī Jadalīyat al-naṣṣ wa-al-ʿaql wa-al-wāqiʿ, hyrndn-Fīrjīniyā, al-Maʿhad al-ʿĀlamī lil-Fikr al-Islāmī, 2000.

• Al-Naqārī, ḥmmw, Muʿjam Mafāhīm ʿilm al-kalām almnhjyyh, Bayrūt, al-Mu'assasah al-ʿArabīyah lil-Fikr wa-al-ibdāʿ, 2016.

• al-Hamadānī, ʿAbd al-Jabbār ibn Aḥmad, faḍā'il al-iʿtizāl wa-ṭabaqāt al-Muʿtazilah, Ed: Fu'ād Sayyid, aʿddhā lil-Nashr : Ayman Fu'ād Sayyid, Bayrūt, al-Maʿhad al-Almānī lil-Abḥāth al-Sharqīyah, 2017.

• Ywsfyān, Ḥasan, Dirāsāt fī ʿilm al-kalām al-jadīd, Bayrūt, Markaz al-Ḥaḍārah li-Tanmiyat al-Fikr al-Islāmī, 2016.